



ISLAM WASATHIYAH

Identitas Islam Moderat Asia Tenggara dan Tantangan Ideologi

Ahmad Dimyati

Dosen Institut Pesantren Mathali'ul Falah

Email: adimyati6@gmail.com

Abstract

Islam wasathiyah is the optics from umat who are be a look at center the manner, righteous, harmonious principle in the middle umanity that dinamic and multiple diverse. Islam wasathiyah invited in each an individual had charge of other individual with solidarity who is build up in an organic manner. Middle rail becomed Islam wasathiyah as be medium to have serve purpose of Islam observe two side as balanced. Islam wasathiyah not be rid of root word identity "moderat" which is to provide humanist-dialogues values, give priority to strenght of confraternity better than dominance, justness above rightful authority, harmonious about tolerance interfaith and avoided behavior at the course that is extreme. From here, Islam wasathiyah position be offer to the umanity so as to avoid from long lasting conflict that fine above the name of ideology, humanism, and reach of legal ground politicization until at last madani of life will be build up in particular of south east asia region.

Keywords: *Islam Wasathiyah, Moderat Islamic Identity, South East Asia, Ideology Challenge.*

Abstrak

Islam wasathiyah merupakan optik dari umat yang memiliki cara pandang tengah, adil, hidup harmoni di tengah masyarakat yang beragam serta dinamis. Islam wasathiyah mengajak setiap individu memiliki tanggungjawab terhadap individu lain dengan solidaritas yang terbangun secara organik. Posisi tengah dijadikan Islam wasathiyah sebagai medium untuk menjalankan fungsi Islam melihat dua sisi secara seimbang. Islam wasathiyah tidak lepas dari identitas akar kata "moderat" yang menyajikan nilai humanis-dialogis, mengutamakan kekuatan persaudaraan daripada kekuasaan, keadilan atas hak, harmoni menjunjung toleransi atar umat beragama dan menghindarkan perilaku pada jalan yang ekstrem. Dari sinilah posisi Islam wasathiyah menjadi tawaran kepada masyarakat agar terhindar dari konflik berkepanjangan baik itu atas nama ideologi, kemanusiaan dan sampai kepada politisasi hukum sehingga pada akhirnya kehidupan damai dan sejahtera bisa tercapai, serta masyarakat madani akan bisa terbangun kbususnya di kawasan Asia Tenggara.

Kata Kunci: *Islam Wasathiyah, Identitas Islam Moderat, Asia Tenggara, Tantangan Ideologi.*

A. Pendahuluan

Asia Tenggara merupakan kawasan yang membentang luas dari sekitar Teluk Andaman lalu ke timur mencakup seluruh wilayah Indocina dan ke selatan meliputi seluruh gugusan Nusantara, kecuali Papua Nugini. Kawasan ini juga dikenal sebagai tempat subur bagi perkembangan Islam yang berbeda dengan Islam Timur Tengah atau Islam Arab, khususnya di Indonesia, Malaysia dan Brunei Darussalam yang masih memiliki ikatan kekerabatan dari etnis Melayu.

Sekalipun mengklaim sebagai negara-negara serumpun, faktanya kawasan ini mengalami problem keislaman yang cukup kompleks dengan keunikan masing-masing. Kondisi Islam di semenanjung Indocina yang meliputi Vietnam, Myanmar, Thailand, Kamboja dan Laos sangat memprihatinkan. Di tengah himpitan ideologi negara sosialis-komunis, dominasi agama Buddha dan desakan pengaruh Cina menempatkan komunitas muslim yang merupakan minoritas pada posisi terpojok. Sementara di negara-negara rumpun ras Melayu; Indonesia, Malaysia dan Brunei Darussalam, Islam yang merupakan agama mayoritas menghadapi persoalan pada perebutan “identitas politik”. Alam demokrasi yang kondusif bagi bersemainya beragam ideologi seolah menjadi medan persaingan pengaruh antar kelompok dalam menancapkan dominasinya, tidak terkecuali beragam kelompok Islam. Kondisi unik dan misterius terjadi di Singapura dan Timor Leste. Islam Singapura yang berada di tengah-tengah dominasi rumpun Melayu—Indonesia dan Malaysia ternyata menjalankan politik rahasia untuk tetap menjaga agar umat Islam tidak melebihi 15% dari total penduduk yang sebagian besar dari etnis Cina. Sementara Timor Leste yang merupakan negara paling muda, mengalami “kelahiran kembali” Islam pasca berpisah dari Indonesia. Di negara ini kebebasan justru dinikmati karena kebijakan pemerintahnya yang sekuler memberi kesempatan kepada agama apapun untuk berkembang sejauh tidak mengganggu kepentingan nasional.

Dalam menghadapi kompleksitas problematika tersebut, Halaqah Ulama ASEAN (HUA) II yang dilaksanakan di Jakarta pada tanggal 17-19 Oktober mengusung tema cukup strategis, yaitu bagaimana memperkuat daya saing umat Islam dan merumuskan *Islam Wasatiyah* atau Islam moderat sebagai Identitas bersama, khususnya dalam menangkal ancaman radikalisme-fundamentalisme.

B. Mencari Definisi Islam Wasatiyah dalam Ragam Ekspresi Keberagamaan

Terminologi *wasatiyah* yang didiskusikan dalam tulisan ini berakar dari bahasa Arab *wasat*, memiliki arti leksikal “pertengahan”. Dalam penggunaan sehari-hari, *wasath* merujuk pada sikap yang berada di tengah-tengah antara berlebihan (*ghulm*) dan kurang (*qasr*). Parameter berlebihan dan kurang dalam konteks sikap tersebut adalah batas-batas aturan yang ditetapkan agama¹, adapun rumusan definisi *wasatiyah* sebagai berikut:

الاعتدال في كل أمور الحياة من تصورات ومناهج ومواقف، وهي تخر متواصل للصواب في التوجهات والاختيارات، فالوسطية ليست مجرد موقف بين التشدد والانحلال؛ بل هي منهج فكري وموقف أخلاقي وسلوكي²

Dari definisi di atas *wasatiyah* tidak sekedar sikap mengambil posisi tengah di antara dua sisi radikal dan liberal. Ia merupakan metode berfikir yang berimplikasi secara etik untuk diterapkan sebagai kerangka perbuatan tertentu. Istilah *wasat* (akar kata *wasatiyah*) diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai ‘moderat’. Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) merumuskan definisi ‘moderat’ pada dua level, yaitu; (1) selalu menghindarkan perilaku atau pengungkapan yang ekstrem; (2) berkecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah, mau mempertimbangkan pandangan pihak lain.³ Definisi ini meletakkan pengertian moderat berlawanan secara diametral dengan sikap ekstrim di satu kutub dan liberal pada kutub yang lain.

Dalam diskursus teoretis, kalangan intelektual muslim merumuskan konsepsi moderatisme Islam dalam perspektif yang berbeda-beda. Oleh Khaled Abou El Fadl, pemakaian istilah moderat secara tegas dikontraskan dengan ‘puritan’. Seorang muslim yang moderat, kata Khaled adalah orang-orang yang yakin pada Islam sebagai keyakinan yang benar, yang mengamalkan dan mengimani lima rukun Islam,

¹ Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, “Ma’na al-Wasith fi ad-Din”, terj. Muhammad Iqbal Ahmad Ghazali, dalam islamlib.com, 2010. Diakses pada Sabtu, 28 Oktober 2017, pukul 08.33 WIB.

² [https://ar.wikipedia.org/wiki/وسطية_\(إسلام\)](https://ar.wikipedia.org/wiki/وسطية_(إسلام))

³ <https://kbbi.web.id/moderat>, diakses tanggal 27 Oktober 2016, pukul 10.48 WIB.

menerima warisan tradisi Islam, namun sekaligus memodifikasi aspek-aspek tertentu darinya. Mereka tidak memposisikan Islam seperti monumen yang beku dan sebaliknya menempatkannya dalam sudut pandang iman yang dinamis dan aktif. Konsekuensinya, mereka menghargai pencapaian-pencapaian masa silam tetapi mereka (sadar) hidup di zaman sekarang.⁴ Kata kunci untuk memahami konsepsi moderatisme Islam Khaled terletak pada kesadaran seorang muslim terhadap keyakinan doktrin dan realitas dimana dan kapan dia hidup. Sikap seperti ini berarti membawa cara pandang dialektis terhadap aspek legal spesifik-ideal moral (Rahman), historisitas-normatifitas (Rahman, Amin Abdullah), normatif-empiris (Mukti Ali), *al-Kita>b-at-tanz>i>l* (Syahrur) dan sisi-sisi berlawanan lain dalam wajah Islam.

Ummi Sumbulah menarik definisi moderat dalam terma “Islam agama damai”. Agama damai di sini mengandung dua pengertian, yaitu; *pertama*, pengertian pasif dimana setiap orang Islam memiliki visi untuk menginternalisasikan “kemaslahatan” bagi dirinya dalam rangka menghayati dimensi kemanusiaan yang melekat pada diri mereka. *Kedua*, dalam pengertian aktif, Islam damai menjadi misi setiap umat Islam untuk mendakwahkan dan menciptakan suasana kondusif dalam struktur masyarakat yang plural. Pengertian kedua ini mewariskan pemahaman kolektif bahwa kemaslahatan tidak dibatasi oleh kategori personal, melainkan bersifat sosial.⁵ Jika Khaled merumuskan Islam moderat dari perspektif cara pandang muslim terhadap agama dan realitas, maka Ummi Sumbulah lebih konkret lagi melihat dari perspektif keyakinan seorang muslim dan aktualisasinya dalam konteks kehidupan yang lebih luas. Lebih rinci Qardhawi merumuskan kriteria *Islam wasat>iyah* yang terdiri atas dua puluh indikator dimana kesemuanya berisi prinsip-prinsip yang harus diterapkan oleh umat Islam.⁶

⁴ Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Puritan*, 130.

⁵Ummi Sumbulah, “Islam dan Risalah Profetik: Best practice Moderasi dan Kerahmatan”, M. Zainuddin dan Muhammad In’am Esha (editor), *Islam Moderat; Konsepsi, Interpretasi dan Aksi* (Malang: UIN Maliki Press, 2016), hlm. 168-169.

⁶ Dua puluh prinsip Islam wasat>iyah tersebut adalah: (1) menjaga keseimbangan antara ketetapan syara’ dan dinamika realitas kontemporer, (2) memahami *nus>us* yang spesifik dalam al-Qur’an dan as-sunnah dalam rangka merealisasikan tujuan-tujuan umum, (3) membuat mudah fatwa dan dakwah yang menyenangkan, (4) berpegang teguh pada ushul dan kulliyat dan sebaliknya fleksibel dalam menerapkan furu’ dan juz’iyat, (5) fokus pada tujuan dan toleran dalam menentukan sarana untuk mencapainya, (6) lebih menekankan substansi daripada bentuk, yang batin daripada yang zahir, amal hati daripada fisik, (7) memiliki pemahaman komprehensif tentang islam, baik dalam aspek

Dari perbedaan beberapa definisi di atas, *Islam Wasatiyah* dioperasionalkan dalam tiga level makna; yakni; (1) Level Teologis, (2) Level Ideologis; (3) Level sosio-politis. Pada level teologis, *Islam wasatiyah* dikaitkan dengan interpretasi terhadap ayat-ayat dalam al-Qur'an dan Hadis. Di sini doktrin *Islam wasatiyah* dianggap sebagai ajaran agama yang harus dipahami dan diterapkan. Berikutnya pada level ideologis, *Islam wasatiyah* merujuk pada perdebatan mengenai posisi umat Islam dalam dialog antar umat beragama. Perdebatan ini ditujukan untuk mengukuhkan posisi umat Islam yang berada di tengah, moderat dan terbaik di antara umat-umat yang lain. Bahwa *ummah wasat* adalah konsep masyarakat ideal yang mampu menjaga harmoni yang berkesinambungan⁷, dan peran tersebut dipegang oleh umat Islam. Masyarakat ideal yang dimaksud dapat diketahui melalui karakteristiknya, menyukai musyawarah, adil, mengutamakan persaudaraan dan menjunjung toleransi.⁸ Pada level sosio-politis, diskursus mengenai Islam *wasatiyah* ditarik pada konsep bernegara di bawah ideologi

akidah, syari'ah, dunia dan agama, dakwah dan daulah, (8) menjalankan dakwah bil hikmah, dan bersedia dialog dengan pihak lain dengan mengedepankan etika, (9) rekonsiliatif terhadap para pemimpin yang beriman serta toleran dengan pihak yang berbeda pandangan, (10) Rela berjihad terhadap orang – orang yang melampaui batasan agama dan menyelamatkan sesama orang islam, (11) tolong-menolong dengan sesama faksi dalam islam yang sepaham dan toleran dengan yang berbeda pendapat, (12) mencermati perubahan yang diakibatkan perubahan waktu, tempat dan struktur sosial dalam menetapkan fatwa, berdakwah, mendidik maupun memutuskan hukum, (13) menerapkan metode bertahap dalam berdakwah, mengajar, berfatwa dan melakukan perubahan, (14) mengintegrasikan ilmu dan iman, inovasi materiil dan kenyamanan jiwa, otoritas dan ekonomi, serta mengutamakan kekuatan persaudaraan Islam, (15) menggalang dasar-dasar bagi tegaknya nilai humanisme dan sosial, seperti keadilan, musyawarah, kebebasan dan hak-hak manusia, (16) membebaskan perempuan dari belenggu keterbelakangan dan pengaruh dari gempuran peradaban Barat, (17) menyeru pembaruan endogen agama dan menghidupkan urgensi ijtihad bagi mereka yang berkompeten dalam hal tersebut secara kontekstual, (18) memiliki motivasi kuat untuk membangun bukan merusak, rekonsiliatif bukan memecah belah, mendekatkan bukan menjauhkan, (19) mengambil pelajaran dari turas dari kecerdasan mutakallimun, kedalaman jiwa ahli tasawuf, kesetiaan tabi'in, serta keteguhan prinsip fuqaha' dan ushuliyun, dan (20) menyatukan warisan masa lalu, realitas sekarang dan kemuliaan masa yang akan datang. Yusuf al-Qardhawi, "D}awa>bit} al-Manha>j al-Wust}a>", dalam www.wikipedia.org/, dikses 30 Oktober 2017, Pukul 10.12 WIB.

⁷ Ali Nurdin, *Qur'anic Society; Menelusuri Konsep Masyarakat Ideal dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. 71.

⁸ Ali Nurdin, *Qur'anic*, 226-279. Istilah toleransi berasal dari kata *tolerar* (Latin) yang berarti menahan diri, sabar, menghargai orang lain, berbeda pendapat, berhati lapang dan memiliki tenggangrasa terhadap orang yang berlainan pandangan atau agama. Abdullah bin Nuh, *Kamus Baru* (Jakarta: Pustaka Islam, 1993), hlm. 199.

Islam sehingga melahirkan perdebatan baru tentang bentuk negara yang sesuai dengan syariat Islam. Berangkat dari sini muncul konsep Imamah, khilafah, syura, hingga *nation state*.

C. Akar Historis dan Perkembangan Moderatisme Islam Asia Tenggara

Watak moderat Islam di Asia Tenggara dalam pandangan para Islamist tidak dapat dilepaskan dari dua faktor;

Pertama, faktor sejarah masuknya Islam yang tidak hanya dari satu sumber atau jalur dan tidak hanya dalam satu ajaran. Dalam hal ini sejarawan mengidentifikasi adanya 4 teori masuknya Islam ke kawasan Asia Tenggara, yaitu⁹; Teori Gujarat¹⁰, Teori Makkah¹¹, Teori Persia¹² dan Teori China.¹³ Sedangkan berdasarkan ajaran yang disampaikan oleh para penyebarannya, Islam yang memasuki kawasan Asia Tenggara dapat dibedakan menjadi Islam Fikih dan Islam Tasawuf. Corak keduanya dapat dilacak melalui keberadaan Islam Wetu Telu yang merepresentasikan pengaruh tasawuf dan Islam Wetu Limo sebagai warisan Islam Fikih. Keduanya hingga saat ini

⁹ Abd. Ghofur, "Telaah"..., hlm. 161-163.

¹⁰Teori ini didasarkan atas pandangan yang mengatakan asal daerah yang membawa Islam ke Nusantara adalah dari Gujarat. Peletak dasar teori ini Pijnepl (1872 M) yang menafsirkan catatan perjalanan Sulaiman, Marcopolo dan Ibn Batutah. Kesimpulannya muncul setelah ia mengamati bentuk batu nisan di Pasai, kawasan Utara Sumatra (Aceh sekarang) khususnya yang bertanggal 17 Dzulhijjah 831H/ 27 September 1428M. Batu Nisan yang kelihatannya mirip dengan batu nisan lain yang ditemukan di makam Maulana Malik Ibrahim (w.822/1419M) di Gresik Jawa Timur ternyata sama bentuknya dengan batu nisan yang terdapat di Cambay Gujarat.

¹¹ Teori Mekah baru muncul sekitar tahun 1958 M sebagai kritik atas kelemahan-kelemahan teori Gujarat. Pelopornya antara lain HAMKA, Crawford (1820 M), Keyzer (1859 M), Veith (1878 M) dan S.M.N. Naquib Al-Attas. Hamka menilai wilayah Gujarat bukan tempat asal datangnya Islam, tetapi Gujarat hanya sebagai tempat singgah dari saudagar saudagar Arab seperti dari Mekah, Mesir dan Yaman.

¹² Teori Persia dipelopori oleh P.A. Hoesin Djajadiningrat dari Indonesia. Menurut teori ini Islam masuk ke Indonesia berasal dari Persia abad ke-7 M. Teori ini memfokuskan tinjauannya pada *sosio-kultural* di kalangan masyarakat Islam Indonesia yang ada kesamaan dengan di Persia. Diantaranya adalah perayaan *Tabut* di beberapa tempat di Indonesia, dan berkembangnya ajaran Syekh Siti Jenar zaman penyebarannya Islam Wali Sanga ada kesamaan dengan ajaran Sufi al-Hallaj dari Iran Persia. Teori ini banyak mendapat kritikan ketika diadakan seminar masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia diselenggarakan di Medan tahun 1963 M. Kritik itu muncul dari Dahlan Mansur, Abu Bakar Atchek, Saifuddin Zuhri, dan Hamka. Penolakan teori ini didasarkan pada alasan bahwa, bila Islam masuk abad ke-7 M. yang ketika itu kekuasaan dipimpin Khalifah Umayyah (Arab), sedangkan Persia Iran belum menduduki kepemimpinan dunia Islam. Dan masuknya Islam dalam suatu wilayah, bukankah tidak identik langsung berdirinya kekuasaan politik Islam

¹³ Teori China dikemukakan oleh Selamat Muljana yang mengatakan bahwa sultan-sultan di kerajaan Demak adalah peranakan Cina. Demikian pula ia menjelaskan bahwa para Wali Sanga adalah peranakan Cina. Pendapat ini didasarkan dari sebuah *Kronik kleneng Sam Po Kong*.

tumbuh berdampingan di Lombok, Nusa Tenggara Barat. Hal yang hampir sama juga keberadaan Islam Kejawen, Islam Darmogandul, Islam Samin dan sempalan Islam lain di wilayah Jawa ketika kelompok-kelompok ini memiliki praktik ritual yang berbeda dengan Islam mayoritas.

Kedua, proses ‘Islamisasi’ di wilayah tersebut yang mengedepankan cara-cara asimilasi. Akibatnya, Islam menjelma dalam wajah baru yang bercorak sinkretis.¹⁴ Abdurrahman Mas’ud menegaskan proses tersebut dengan mencontohkan pendekatan Walisongo pada abad XV hingga XVI dalam mendakwahkan Islam, khususnya di Jawa.¹⁵ Keberanian Walisongo untuk mengakomodasi berbagai elemen budaya lokal dan asing menjadikannya mendapat apresiasi dari masyarakat kemudian diintegrasikan ke dalam doktrin dan budaya Islam.

Dalam pemakaian yang demikian, sinkretisme tidak dipandang secara negatif, tetapi lebih pada proses sosial yang menampakkan dinamisasi hubungan antar individu atau institusi dalam masyarakat. Menurut Hari Poerwanto, dinamika masyarakat dapat dikaji dari proses terbentuknya kontak dan komunikasi antara individu maupun kelompok.¹⁶ Dalam pengertian tersebut, Ahimsa Putra mengartikan sinkretisasi sebagai upaya untuk mengolah, menyatukan, mengombinasikan dan menyelaraskan dua atau lebih sistem prinsip yang berlainan atau berlawanan sedemikian rupa, sehingga terbentuk suatu sistem baru yang berbeda dengan sistem-

¹⁴Berdasarkan asal istilah, sinkretisme memiliki dua varian, yaitu; *Pertama*, *synkretismos* yang berarti persatuan dan pertemuan satu unsur dengan unsur “lawan” atau luar. *Kedua*, *synkretino* adalah pertemuan dengan antar unsur-unsur internal, yaitu kelompok-kelompok atau partai-partai yang bersaing kemudian bersatu karena menghadapi musuh dari luar. Kata *synkretis* sendiri digunakan dalam kajian filsafat dan agama pada abad XV dan XVII, dimana asal kata tersebut dapat dilacak dari bahasa Yunani *syn* dan *keretizēin* atau *kerannyai*. M. Wasim Bilal, “Sinkretisme dalam Kontak Agama dan Budaya di Jawa”, dalam *Al-Jami’ah*, No. 55/ 1994, 111.

¹⁵ Abdurrahman Mas’ud, *Dari Haramain ke Nusantara; Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006), 54-58.

¹⁶ Hari Poerwanto, *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2005), 12.

sistem prinsip sebelumnya.¹⁷ Sinkretisme agama adalah gejala umum yang terjadi pada agama apa saja manakala bersentuhan dengan budaya kemudian mengalami perubahan yang tidak mungkin dihindari. Ajaran agama harus ditafsirkan kembali dan diterjemahkan dalam perbuatan nyata dalam *setting* budaya, politik dan ekonomi tertentu di tempat ia berkembang. Pada tahap yang demikian, menurut Azyumardi Azra, agama telah berubah menjadi kebudayaan.¹⁸

Akan tetapi proses sinkretisme dalam praktik keagamaan Islam dengan nilai-nilai pra Islam semisal (dinamisme, animisme, Hinduisme, Budhisme) secara kasat mata jelas mendatangkan kerugian. Islam di kawasan Asia Tenggara dianggap perifer secara geografis dan jauh dari bentuk aslinya sebagaimana berkembang di Arab.¹⁹ Itu sebabnya kaum puritan selalu berusaha menemukan kembali nilai-nilai Islam yang *genuine* setelah muncul kerancuan karena telah berakulturasi dengan nilai-nilai pra-Islam. Dalam perjalanan sejarah di akhir abad ke 19 M dan awal abad 20 M muncul di wilayah nusantara upaya pembaharuan dan pemurnian dengan mencontoh tokoh-tokoh dari Mekah, Mesir, India dan Pakistan seperti Jamaluddin al-Afghani (1838-1897), Moh. Abduh (1849-1905), Rasyid Ridha, Syah Waliyullah (1703); Syayid Ahmad (1752-1831); Muh. Abdul Wahab (1703-1787) dan lain-lain hingga berpengaruh sampai di kawasan Asia Tenggara.²⁰

Sudut pandang yang menempatkan Islam Asia Tenggara telah menyimpang dari sumber aslinya ditentang oleh Mark Woodward yang menyatakan bahwa berdasarkan telaah mendalam, ajaran Islam yang berkembang di kawasan ini menemukan akarnya dari Islam Timur Tengah. Doktrin Islam Jawa tentang *jimat kalimosodo*, *selamatan*, *grebeg* dapat dilacak dalam ragam ajaran tasawuf Islam. Sekalipun tampilan ekstrinsik yang diperlihatkan sebagian ritual keagamaan berbeda, namun sebenarnya substansi ajaran Islam di Asia Tenggara (khususnya Jawa) tidak berbeda

¹⁷ Heddy Shri Ahimsa Putra, *Islam Jawa dan Jawa Islam, Sinkretisasi Agama di Jawa*, Makalah dipresentasikan dalam seminar tentang *Kharisma Warisan Budaya Islam di Indonesia*, UGM, 1995, hlm.2.

¹⁸ Azyumardi Azra, *Renaissans Islam Asia Tenggara; Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 2000), hlm.8.

¹⁹ Miftahuddin, "Islam Moderat Konteks Indonesia dalam Perspektif Historis", *Mozaiik*, Vol. V, No. 1, Januari 2010, hlm.46

²⁰ Abd. Ghofur, "Telaah Kritis Masuk dan Berkembangnya Islam di Nusantara", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII No. 2, Juli 2011, hlm.160.

dengan akar Islam-Arab. Lebih jauh perbedaan ekstrinsik tersebut terjadi sebagai akibat dari strategi penyebaran Islam di wilayah tersebut yang menurut Ira Lapidus memiliki ciri-ciri berikut:

- (1) Menekankan peran pedagang yang membentuk koloni di berbagai wilayah Asia Tenggara, kemudian melakukan perkawinan dengan para penguasa lokal. Perkawinan tersebut dapat dipandang sebagai strategi merangkul para saudagar Hindu-Jawa.
- (2) Peran para misionaris muslim dari Gujarat, Bengal dan Arabia yang didominasi penyebar ajaran sufi. Jika semula peran mereka terbatas pada pengajaran atau penyebaran Islam, dalam perkembangannya mereka mengambil peran-peran politik sehingga mempermudah penyebaran Islam mulai dari lingkup istana sampai ke pedalaman.
- (3) Dalam berdakwah, para misionaris muslim menekankan substansi agama yang dikaitkan dengan kehidupan bermasyarakat, hingga pemerintahan. Dampaknya adalah pada tertanamnya ideologi Islam secara gradual sebagai standar kesalehan individu, solidaritas sosial komunitas petani dan pedagang dan strategi integrasi kelompok parokhial yang lebih kecil menjadi masyarakat yang lebih luas.²¹

Dari sudut pandang optimistik, corak sinkretis Islam di Asia Tenggara memberikan harapan besar untuk mengembangkan model Islam moderat yang demokratis dan jauh dari kesan radikal. Meskipun begitu, Islam di kawasan ini menghadapi tantangan lain yang tidak kecil. Persaingan ideologi ala Indonesia dan Malaysia, perjuangan memperoleh pengakuan serta melepaskan diri dari penindasan di Filipina dan Semenanjung Indocina, hingga upaya mengejar ketertinggalan di Timor Leste adalah problematika kontemporer yang harus di jawab oleh Islam Wasat}iyah. Gambaran aktual beberapa negara di bawah ini cukup memberi penjelasan tentang problematika tersebut.

²¹ Ira M. Lapidus, *Sejarah...*, hlm, 720-721.

D. Problematika Islam Wasatiyah di Tengah Persaingan Ideologi: *Fundamentalisme, Radikalisme, hingga Liberalisme.*

Belakangan ini, konsep *Islam Wasatiyah* atau *ummah wasat* mendapat tantangan sangat serius yang juga dihasilkan dari proses penafsiran terhadap doktrin yang sama. Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa warisan intelektual masa lalu yang ditinggalkan kaum skripturalis menyisakan peluang bagi lahirnya pemahaman berbeda-beda bahkan cenderung bertentangan. Dalam konteks ini, rentang perbedaan yang cukup tajam dalam mendefinisikan *ummah wasat* ternyata berimplikasi serius terhadap kemunculan ideologi-ideologi yang jauh dari rumusan awal. Proses penafsiran *nash* yang tidak pernah steril dari konteks cita-cita politik kolektif dan dinamika sosial-politik yang malatar belakangi justru menarik pengertian *ummah wasat* pada dua kutub makna yang bertentangan, fundamental-liberal. Kata *wasat* yang ditafsirkan sebagai ‘yang terbaik dan terpilih’ mendorong bangkitnya cita-cita untuk menghadirkan identitas keislaman secara lebih konkret dan lebih tegas dalam kehidupan sosial-politik. Ekspresi dari cita-cita ini pada tahap selanjutnya melahirkan apa yang disebut ‘fundamentalisme Islam’, sementara yang lain memilih ‘Islamisme’ atau ‘Islam Politik’, ‘Revivalisme Islam’ hingga ‘puritan’, sebagai terma yang lebih halus.

Fundamentalisme Islam digunakan sebagai simbol perjuangan dalam menolak nilai-nilai Barat seperti sekularisme, demokrasi hingga nasionalisme.²² Sedangkan Islamisme atau Islam politik dalam batasan pengertian yang dikemukakan oleh John L. Esposito adalah ekspresi keberagamaan umat Islam yang dinyatakan melalui gerakan-gerakan politik.²³ Sementara revivalisme lazim dimaknai sebagai gerakan kesadaran untuk meningkatkan keberagamaan secara individu maupun kolektif. Gerakan ini lahir sebagai respon terhadap bermacam situasi memprihatinkan yang dihadapi masyarakat muslim di berbagai wilayah²⁴ yang cenderung mengalami pelunturan rasa keislaman. Sebagian respon tersebut diekspresikan melalui pemikiran untuk kembali kepada kredibilitas dan kejelasan penafsiran terhadap teks-teks liturgis

²² Rusli, “Gagasan Khaled Abu Fadl tentang Islam Moderat *versus* Islam Puritan; Perspektif Sosiologi Pengetahuan”, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 8, No. 1, Januari 2009, hlm.105.

²³ John L. Esposito, *Islam: the Straight Path* (New York dan Oxford: Oxford University Press, 1988).

²⁴ Rusli, “Gagasan”..., hlm.106.

dan bukan dalam bentuk fanatisme sempit, radikal maupun ekstrimisme. Pemikiran demikian inilah yang oleh Khaled disebut dengan ‘puritanisme’.²⁵

Secara ideologis, revivalisme–puritanisme Islam ini dapat dikenali dengan beberapa ciri seperti; (1) melawan arus modernisme dengan berlandung pada literalisme ketat dan menyandarkan legitimasi argumen kepada teks; (2) Memandang ideal praktik Islam era keemasan sebagai bentuk negara yang adil dimana sunnah Nabi SAW diterapkan dan praktik-praktik ibadah dilaksanakan; (3) memandang pemikiran yang tidak sepenuhnya bergantung pada teks dianggap ‘pemberhalaan diri’; (4) menganggap ranah pengetahuan humanistik modern, seperti sosiologi, filsafat dan pemikiran spekulatif lainnya sebagai ‘ilmu setan’; (5) menolak upaya interpretasi historis-kontekstual terhadap hukum Tuhan. Pendekatan sejarah dinilai berpotensi merusak dan menyimpang Islam yang autentik. Penggunaan hermeneutik di bidang fikih (hukum Islam) juga dipandang telah mengotori iman serta syariah.²⁶ Ideologi revivalisme–puritanisme tidak jarang diekspresikan secara berlebihan dalam tindakan maupun ideologi dan pemikiran yang dikenal dengan radikalisme.

Sebagai hasil penafsiran yang kontekstual terhadap konsep *ummah wasat*}, fundamentalisme Islam ataupun atribut lain yang senada adalah akibat, setara dengan akibat lain yang juga hadir; liberal Islam. Liberal Islam dalam batas pengertian yang diberikan W. Montgomery Watt adalah kelompok muslim yang menghargai pandangan Barat dan merasa kritik terhadap Islam harus diterima. Pada saat yang bersamaan mereka juga memandang dirinya sebagai bagian dari umat Islam yang memiliki kehendak menjalankan keislamannya, sesuai dengan pemahaman mereka

²⁵ Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa (Jakarta: Serambi, 2007), hlm. 30-31.

²⁶ Khaled Abou El Fadl, “The Human Rights Commitmen in Modern Islam”, Joseph Runzo dan Nancy M. Martin (eds.), *Human Rights and Responsibilities in the world Religions* (Oxford: Oneworld, 2003), hlm. 308-309.

yang berusaha menyelaraskan dengan nilai-nilai Barat²⁷ yang tidak mungkin dihindari dalam era global seperti saat ini.

Dalam memahami konsep *Islam wasatiyah*, kelompok liberal bersikap lebih realistis alih-alih idealistis. Mereka menemukan kemustahilan untuk kembali kepada praktik Islam lama dan konsep politik utopis. Mereka melihat adanya problematika kontemporer seperti Deklarasi HAM (*The Universal Declaration of Human Rights*) sebagai kesepakatan kolektif negara-negara di dunia, demikian pula dengan pergeseran nilai dan pandangan umum mengenai konsep bermasyarakat dan bernegara. Sebagai contoh, Pasal 16 mencantumkan secara eksplisit tentang hak untuk menikah/kawin dengan siapapun tanpa memandang suku, bangsa, etnis dan agama. Hal ini berlawanan dengan ajaran Islam yang hanya membolehkan menikah sesama muslim. Demikian pula doktrin Islam yang tidak mengizinkan pemimpin dari kalangan perempuan atau non muslim bertentangan dengan “Deklarasi tentang Penghapusan Semua Bentuk Ketidak-rukunan dan Diskriminasi Berdasarkan Agama dan Kepercayaan” yang ditetapkan berdasarkan Resolusi Majelis Umum PBB No. 36/55 pada tanggal 25 November 1981. Menghadapi kenyataan yang demikian, upaya penyesuaian ajaran Islam dalam berbagai bentuknya, entah itu liberalism, sekularisasi, modernism, reaktualisasi dan lain sebagainya, sebagai satu-satunya pilihan.²⁸ Dalam konteks Islam di Asia Tenggara, pandangan liberal menemukan pembenaran terkait dengan pluralitas masyarakat dan budayanya di satu sisi dan gaya berpolitiknya pada sisi yang lain. Latar belakang sejarah juga menegaskan bahwa Islam Asia Tenggara lebih berhak mengklaim identitas moderat ketimbang Induknya di ranah Arab.

Tantangan ideologi terhadap *Islam wasatiyah* di kawasan Asia Tenggara juga mengambil bentuk yang khas pada masing-masing negara sebagaimana diulas berikut ini.

1. *Islam Politik Indonesia*

Gejala munculnya radikalisme agama di Indonesia sebenarnya sudah mulai nampak sejak masa kolonialisasi, sebagai respon masyarakat muslim terhadap

²⁷W. Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 129.

²⁸ Adrian Husaini, “Syari’at Islam di Indonesia; Problem Masyarakat Muslim Kontemporer”, *Tashwirul Afkar, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 12 Tahun 2002, hlm. 66-68.

kebijakan represif Belanda. Tekanan yang dirasakan secara sistemik bahkan cenderung vulgar terhadap segala aktivitas berbau Islam menimbulkan bara pemberontakan yang siap meledak setiap saat. Karena itu, manakala pemerintah Kolonial Belanda menerapkan politik etis di awal abad XX, hal itu dimanfaatkan dengan baik bagi orang-orang Islam untuk melaksanakan ibadah haji, tetapi bukan semata melaksanakan ritual keagamaan, lebih dari itu dijadikan sebagai momentum menggalang kekuatan politik. Secara kebetulan pada masa tersebut Arab juga sedang dilanda gelombang pembaharuan Islam yang digelorakan Jamaluddin Al-Afghani, Rasyid Rida, dan Muhammad Abduh. Dari perspektif yang berbeda, misi purifikasi yang diusung oleh ketiga tokoh tersebut dapat dibaca sebagai benih-benih radikalisme Islam di Indonesia karena memiliki kesamaan dasar pijakan berupa penolakan terhadap Barat beserta pengaruh budaya dan ideologinya.

Pasca kemerdekaan, gerakan radikal Islam kehilangan musuh bersama dari luar dan beralih pada kebijakan represif pemerintah Orde Baru. Sikap permusuhan disalurkan melalui jalan politik dengan menjadi oposisi pemerintah melalui partai kendaraan politik dan organisasi-organisasi kemasyarakatan lain, seperti DI/TII, SI, Masyumi dan lain-lain. Dalam kadar yang berbeda, institusi-institusi ini secara konsisten melakukan perlawanan kepada penguasa yang dianggap tidak mencerminkan cita ideal bagi berdirinya negara Islam. Partai-partai Islam memilih jalan kompromistis dengan bersedia bergabung dalam pemerintahan sambil terus menyuarakan kritik mereka. Sementara DI/TII membentuk kekuatan di luar parlemen dengan membentuk kekuatan paramiliter yang disebut Tentara Islam Indonesia (TII) dan mendeklarasikan berdirinya Daulah Islamiyah (DI) atau negara Islam. Akan tetapi gerakan-gerakan ini tidak selalu efektif akibat kontrol ketat yang diterapkan pemerintah.

Setelah berakhirnya masa kekuasaan Orde Baru, radikalisme Islam menemukan momentum untuk bergairah lagi bersamaan dengan peristiwa runtuhnya menara *World Trade Center* yang dikenal dengan peristiwa 9, 11 pada tahun 2001.

Peristiwa tersebut memantik permusuhan baru antara Islam dengan barat dengan *password* terorisme yang di lontarkan oleh George Bush (Presiden Amerika Serikat). Sekalipun musuh langsung Barat dan AS ketika itu adalah Islam Timur Tengah, tetapi kesamaan ideologi turut mempengaruhi semakin intensnya gerakan radikal Islam di berbagai kawasan, termasuk Asia Tenggara dan Indonesia. Mereka menyuarakan aspirasinya melalui cara-cara yang paling lunak seperti demonstrasi hingga paling keras dengan melakukan bom bunuh diri yang mengambil sasaran objek yang merepresentasikan Barat.

Selain melakukan gerakan yang ditujukan keluar, ternyata kelompok radikal Islam juga melakukan gerakan ke dalam berupa penanaman dan penyebaran ideologi kepada kelompok tertentu guna menggalang dukungan politik yang lebih besar. Inilah yang terjadi saat ini di berbagai kawasan. Gerakan ini awalnya dilakukan secara tersembunyi dan menyasar kelompok khusus seperti pelajar dan mahasiswa. Akan tetapi belakangan dilakukan secara terang-terangan dan massif. Pada saat diwawancarai BBC Indonesia, Anas Saidi, peneliti LIPI menyatakan bahwa suburnya radikalisme Islam di Indonesia adalah akibat langsung dari proses Islamisasi yang tertutup dan monolitik. Ironisnya proses ini menyasar kalangan pelajar dan mahasiswa di berbagai Perguruan Tinggi Umum, seperti UGM, UI, IPB, UNAIR, UNDIP dan lain sebagainya. Sebagai aktor penyebar ajaran radikal ini adalah kelompok-kelompok funamental seperti Jama'ah Tarbiyah (*Ikhwanul Muslimin*), HTI dan Salafi yang merupakan bagian dari gerakan Islam trans-nasional.

Pernyataan Anas sejalan dengan berbagai hasil penelitian, seperti yang dilakukan Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP) pada Oktober 2010 hingga Januari 2011. Dalam penelitian tersebut ditemukan hampir 50% pelajar setuju dengan tindakan radikal. Hal lain yang terungkap dalam penelitian tersebut menunjukkan 25% siswa dan 21% guru menyatakan Pancasila tidak relevan lagi. Sementara 84,8% siswa dan 76,2% guru setuju dengan penerapan syari'at Islam di Indonesia. Sementara survei yang dilakukan *The Pew Research Center* pada tahun 2015 mengungkapkan bahwa sekitar 4% atau 10 juta warga Indonesia mendukung ISIS.²⁹

²⁹ Laporan Sri Lestari, "Anak-anak Muda Indonesia Makin Radikal?", dalam http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia, Januari 2016. Dikutip tanggal 28 Oktober 2017 pukul 13.59 WIB.

Motivasi bergabung dengan teroris: *pertama*, membutuhkan teman, kelompok atau kerabat (*need for affiliation*), khususnya bagi mereka yang merasa terasingkan dari kelompok; *Kedua*, memimpikan kekuasaan (*need for power*) yang menjadi ciri khas anak muda dengan rentang usia di bawah 30 tahun; *Ketiga*, keinginan berprestasi (*need for achievement*) sesuai perintah agama.³⁰

Beberapa kejadian cukup menjadi bukti nyata penetrasi ideologi radikal tersebut. Di Jambi beberapa waktu yang lalu ditemukan adanya muatan radikalisme dalam buku teks siswa yang menghina satu diantara sahabat Nabi. Sebelumnya kejadian hampir serupa ditemukan di Jawa Timur dimana terdapat Lembar Kerja Siswa (LKS) yang membolehkan membunuh non muslim.³¹ Tidak dapat diabaikan aksi 212 yang dimotori Habib Rizieq dan gerakan Nasional Pembela Fatwa MUI, sekalipun diklaim tidak bermaksud menggantikan rezi,³² tetapi secara gamblang menunjukkan eksistensi kelompok radikal Islam di Indonesia. Demikian juga peristiwa “Bom Thamrin” yang setelah diselidiki ternyata bermotif balas dendam dari simpatisan ISIS atas penangkapan sejumlah teroris yang dilakukan oleh aparat kepolisian.³³

Dalam analisa para pakar terdapat kesamaan pola dari berbagai radikalisme yang terjadi di Indonesia, yakni upaya mencari pengakuan atas identitas politik. Identitas politik yang dimaksud adalah ‘cita-cita kolektif’ untuk mendirikan apa yang oleh M. Arkoun disebut sebagai negara *ummah*. Cita-cita ini pula yang menjadi faktor pendorong ‘revolusi Islam’ di berbagai kawasan dan isunya selalu aktual hingga saat ini. Dikatakan perjuangan identitas politik karena sesungguhnya sebagaimana dikemukakan Arkoun, teramat sulit untuk tidak mengatakan mustahil memenuhi

³⁰ Ahmad Syafi’i Mufid, “Peta Gerakan Radikalisme di Indonesia”, makalah dipresentasikan dalam *Workshop Membangun Kesadaran dan Strategi Menghadapi Radikalisasi Agama*, Palu, 22 Mei 2012.

³¹ “Menag Tarik LKS Islam”, *Republika*, 1 April 2015.

³² “Aksi 212: Rizieq Shihab Datang dan Menyeru Penjarakan Ahok” dalam www.bbc.com/indonesia/, 21 Februari 2017.

³³ Motif Bom di Kawasan Sarinah Balas Dendam”, *Sindo*, 14 Januari 2016.

prasyarat yang diperlukan, seperti konsep teoretis distribusi kekuasaan dan wewenang yang bahkan belum berhasil dirumuskan³⁴, sehingga terkesan utopis. Sekalipun begitu, gerakan radikalisme tidak akan pernah mati selama politik identitas masih menjadi sesuatu yang harus diperjuangkan ketimbang substansi keberagamaan.

2. *Mewaspadai Benih Fundamentalisme di Timor Leste*

Penelusuran jejak sejarah di Timor tentang kapan dan siapa yang pertama kali membawa ajaran Islam tidak ada kesepakatan. Sebagian memperkirakan kedatangan Islam pertama kali bersamaan dengan proses Islamisasi oleh pedagang Arab di seputar wilayah kepulauan Maluku dan sekitarnya. Sebagaimana pakar yang lain menyebutkan bahwa penyebaran Islam di Timor Leste lebih akhir dibandingkan dengan wilayah lain di Nusantara dan dilakukan oleh ulama dari Kerajaan Gowa-Tallo, Ternate dan Samudera Pasai. Jadi berdasarkan dua pendapat tersebut, dapat diperkirakan Islam memasuki wilayah Timor Leste sekitar abad ke-2 H/ 8 M atau tahun 643 Hijriah (1250M).³⁵ Faktanya, sejak saat itu Islam menjadi satu diantara agama yang secara resmi dianut oleh masyarakat setempat. Sayangnya, para pelarian bangsa Portugis yang terusir dari wilayah Goa telah mengikis agam Islam dari negara tersebut. Dengan semboyan gospel-nya yang mewajibkan penyebaran agama Nasrani di wilayah koloni, proses Kristenisasi dimulai. Barulah ketika memutuskan untuk bergabung dengan Republik Indonesia dan menjadi Provinsi Timor Timur pada tanggal 17 Juli 1976 sebagai provinsi ke-27, geliat Islam mulai kembali bergairah.

Meskipun belum bisa menggeser dominasi Kristen, pemeluk Islam pada tahun 1990 mencapai 31.000 jiwa dan terdapat 13 buah masjid, 30 mushalla, 21 madrasah, 20 institusi keislaman lain serta 116 dai. Akan tetapi, tampaknya roda sejarah berputar terlalu cepat di wilayah tersebut ketika tahun 1999 hasil referendum yang dipelopori kelompok Fretilin memutuskan Timor Leste untuk memisahkan diri dari Indonesia dan berdiri sebagai negara merdeka dengan nama Republik Demokratik Timor Leste. Bersamaan dengan itu, terjadi degradasi jumlah penduduk muslim secara signifikan. Data tahun 2014 menunjukkan bahwa penganut agama

³⁴ Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 209.

³⁵ Usman Thalib, *Sejarah Masuknya Islam di Maluku* (Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Provinsi Maluku dan Maluku Utara, 2011), hlm. 20.

Islam tinggal sekitar 5.000 jiwa atau hanya 3% dari total penduduk, selebihnya didominasi penganut Protestan dan Katolik.³⁶

Kemerosotan jumlah warga muslim tersebut tidak terlepas dari kenyataan bahwa sebagian besar pemeluk Islam yang tinggal di wilayah tersebut ketika masih menjadi bagian dari Indonesia didominasi para kaum migran muslim dari Jawa. Pada saat proses pemisahan Timor Leste pada 19 Oktober 1999,³⁷ mereka sebagian besar memilih kembali ke wilayah Indonesia. Sekalipun saat ini umat Islam minoritas, akan tetapi pemerintahan Timor Leste yang sekuler memberi jaminan kebebasan beragama, termasuk Islam. Tidak mengherankan jika saat ini Islam mulai tumbuh kembali, terutama sejak didirikan Lembaga Islam Timor Leste (*Centro da Comunidade Islamica de Timor Leste/CENCISTIL*) pada tahun 2000 perkembangan Islam sudah lebih terorganisasi dan masif.

Tahun 2011 tercatat ada sekitar 500 mualaf baru yang difasilitasi oleh Yayasan An-Nur, sebuah yayasan yang berdiri sejak tahun 1982 dan mengelola masjid, dan lembaga pendidikan mulai dari tingkat *Pre-School* sampai SMU. Data terakhir (tahun 2017) ini jumlah siswa di Yayasan tersebut mencapai kurang lebih 3000 orang. Untuk mempercepat penyebaran Islam di Timor Leste dan mengejar ketertinggalan dari negara lain, mereka mengirimkan lulusannya untuk kuliah di berbagai PTKIN serta

³⁶ Damanhuri Zuhri, "Cahaya Islam di Timor Leste" dalam vivatimorleste.tumblr.com. diakses tanggal 31 Oktober 2017, pukul 14.13 WIB.

³⁷ Proses pemisahan tersebut dimulai dari jajak pendapat (referendum) yang menawarkan 2 opsi, yaitu pemberian otonomi khusus di dalam negara kesatuan RI atau memisahkan diri dari Indonesia. Selanjutnya, perundingan Tripartit di New York pada 5 Mei 1999 antara Indonesia, Portugal dan PBB menghasilkan kesepakatan tentang pelaksanaan jajak pendapat mengenai status masa depan Timor Timur atau United Nations Mission in East Timor (UNAMET). Jajak pendapat diselenggarakan pada tanggal 30 Agustus 1999 yang diikuti oleh 451.792 orang pemilih yang dianggap penduduk Timor Timur berdasarkan kriteria yang ditetapkan UNAMET, baik yang berada di Indonesia maupun luar negeri. Hasil jajak pendapat diumumkan pada 4 September 1999 di Dili dan di PBB menunjukkan bahwa sebanyak 78,5 persen penduduk menolak dan 21,5 persen menerima otonomi khusus yang ditawarkan. Dengan mempertimbangkan hal ini maka MPR RI dalam Sidang Umum MPR pada 1999 mencabut TAP MPR No. VI/1978 dan mengembalikan Timor Timur seperti pada 1975. Dikutip dari <http://www.indonesiacayo.com/2016/10/sejarah-timor-timur-melepaskan-diri.html>, diakses tanggal 1 November 2017, pukul 10.38 WIB.

menjalin kerjasama dengan berbagai organisasi keislaman di Indonesia, seperti Dewan Dakwah, Dompot Dhu'afa, dan sebagainya.³⁸

Pesatnya perkembangan Islam di Timor Leste tidak lepas dari kebijakan pemerintah setempat dalam memberikan kebebasan penyebaran agama apa saja asal tidak melakukan hal-hal yang dapat membahayakan kepentingan negara dan pemerintah. Bahkan kondisi saat ini dinilai lebih kondusif dibandingkan ketika masih menjadi bagian dari RI, ketika itu syarat mendirikan tempat ibadah harus memenuhi jumlah penduduk tertentu, sementara saat ini syarat tersebut tidak berlaku.

Jaminan kebebasan penyebaran agama dari pemerintah membuka penyebaran Islam di Timor Leste. Hanya saja tantangan *Islam wasatiah* di Timor Leste justru dimulai dari awal dimana ternyata penyebaran Islam di Timor Leste dilakukan oleh para pendakwah dari Indonesia yang tergabung dalam organisasi *Jamaah Tabligh* yang dikenal sebagai kelompok fundamental.³⁹ Meskipun diklaim sebagai gerakan dakwah non politis, tetapi persepsi masyarakat luas menempatkan organisasi ini sebagai fundamental karena memperjuangkan dasar-dasar Islam dengan merujuk pada praktik di masa lalu dan cenderung tertutup.

3. Dilema Islam di Semenanjung Indocina: Pengalaman Vietnam, Thailand dan Myanmar

Semenanjung Indocina adalah sebutan yang digunakan untuk mengidentifikasi wilayah Asia Tenggara yang berada di sebelah timur India dan selatan Cina. Wilayah ini meliputi Vietnam, Kamboja, Laos, Thailand dan Myanmar, dimana nama-nama tersebut sangat dipengaruhi oleh bahasa Cina. Secara umum negara-negara di kawasan ini menganut agama Theravada, Buddha dan Islam.⁴⁰ Sekalipun 85% penduduknya menganut agama Buddha, akan tetapi idiologi resmi negara adalah sosialis-komunis. Dalam berbagai literatur, sejarah masuknya Islam ke wilayah ini terkait erat dengan keberadaan komunitas Camp di Kerajaan Campa,

³⁸ Wawancara dengan Ustadz Anwar Da Costa, Delegasi Timor Leste dalam Halaqah Ulama ASEAN, Rabu 18 Oktober 2017.

³⁹ *Ibid.* Jama'ah Tabligh (JT) didirikan oleh Muhammad Ilyas (1885-1944) pada tahun 1927 di sebuah kawasan dekat Delhi, India. Mayoritas pengikutnya tersebar di Asia Selatan, tetapi saat ini telah menyebar jauh sampai ke Indonesia. Lihat "Mengenal Konsep Dakwah dan Puasa Jamaah Tabligh, dalam www.tirto.id, dan dalam "Sekilas tentang Jama'ah Tabligh" dalam <http://media.isnet.org/kmi/islam/gapai/Tabligh3.html>, diakses tanggal 1 November 2017, pukul 11.42 WIB.

⁴⁰ <https://id.wikipedia.org/wiki/Indochina>. Diakses tanggal 1 November 2017, pukul 11.48 WIB.

sebuah kerajaan besar di Asia Tenggara di masa lalu yang sekarang menjadi wilayah Vietnam. Komunitas ini menjalin hubungan dagang dengan para pendatang muslim sejak abad ke-11, sehingga pada abad ke-17 Islam menjadi agama resmi kerajaan. Secara genealogis, etnis Camp memiliki garis keturunan dengan etnis Melayu lain di Asia Tenggara.⁴¹

Meskipun sempat menjadi agama resmi kerajaan, tetapi ada dua faktor yang menyebabkan Islam tidak mampu berkembang dengan pesat; *pertama*, tidak meratanya wilayah penyebaran Islam, *kedua*, gelombang militer dan budaya China yang memberangus pengaruh Islam. Saat ini kawasan Indochina dikenal sebagai wilayah komunis yang tidak ramah bagi Islam. Gambaran ketidak-ramahan terhadap Islam terlihat jelas di Vietnam. Sebagai negara komunis, pemerintah negara tersebut tidak memberi fasilitas bagi pengembangan agama dan pendidikan agama apapun, tidak terkecuali Islam. Pemeluk Islam umumnya menempati di bagian selatan yang berbatasan langsung dengan Malaysia. Jumlah mereka diperkirakan tidak lebih dari 130.000 jiwa, 5.000 di antaranya etnis Melayu. Mereka terkonsentrasi di 7 desa yang berada di bawah pemerintahan administratif Provinsi Chau Doc. Pemimpin Islam di sebut sebagai *Syaiikhoh Islam*, sementara untuk urusan yang melibatkan pemerintahan diperankan oleh *hakim* yang juga merangkap fungsi sebagai Kepala Desa. Ulama yang mengurus masjid disebut *imam*, sedangkan pengelola surau disebut dengan *ahly*.⁴²

Di wilayah tersebut, komunitas muslim yang merupakan minoritas sama sekali tidak menikmati kebebasan mengekspresikan agama mereka. Sampai dengan awal tahun 2000, tidak ada lembaga pendidikan agama formal yang diselenggarakan pemerintah maupun swasta. Pendidikan diselenggarakan secara nonformal di masjid atau di rumah-rumah dengan sasaran anak-anak. Karena itu, banyak pelajar yang mempelajari Islam ke negara-negara muslim, seperti Malaysia, Indonesia atau

⁴¹ Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali, Ahmad Zuhdi Ismail dan Jasamad Han Phu Van Han, "Masyarakat Muslim Melayu Cham di Vietnam: Kajian Mengenai Isu dan Cabaran dalam Pemikiran Islam Era Globalisasi", *Jati*, Vol. 18, Desember 2013, 22.

⁴² Jay Willoughby, "The Cham Muslims of Vietnam", *ISIM Newsletter*, edisi 2/99, hlm. 14.

kawasan Timur Tengah. Kondisi Islam dan pendidikan Islam di Vietnam sangat jauh jika dibandingkan dengan di Indonesia.⁴³ Pendidikan Islam yang disebut sebagai madrasah tidak lebih dari sebuah bangunan sederhana yang menjadi bagian dari masjid atau surau dengan materi pendidikan membaca dan menghafal al-Qur'an, serta dasar-dasar keislaman. Menariknya, bahasa pengantar pendidikan Islam menggunakan bahasa *jawi* dan tulisan pegon melayu yang digunakan dalam salah satu kitab penting mereka, yaitu *Kita>b al-H}amd*. Hal itu pula yang membantu penggunaan bahasa Melayu di kalangan muslim Vietnam cukup populer.⁴⁴

Pada masa lalu, pemerintah Vietnam selalu menaruh rasa curiga terhadap semua agama, tidak hanya Islam. Itu sebabnya segala aktivitas yang bertujuan mengekspresikan keberagaman perlu diawasi. Untuk menjalankan fungsi pengawasan itu, didirikan semacam lembaga yang mewadahi komunitas umat Islam, tetapi dikendalikan atau dipimpin oleh orang komunis dari unsur perwakilan pemerintah yang bertujuan mengendalikan atau mengawasi. Di tingkat pemerintahan pusat, urusan yang berkaitan dengan agama Islam tidak dilakukan oleh Kementerian Agama, tetapi dimasukkan dalam Badan Urusan Agama-agama Lain yang pengawasannya dilakukan *mufti*.⁴⁵ Itu sebabnya sampai hari ini jumlah penduduk muslim tidak sampai 1% dari total penduduk yang berjumlah 70 juta jiwa.

Hal yang agak menggembirakan, akhir-akhir ini sikap pemerintah agak melunak dengan memberi kesempatan kepada organisasi-organisasi Islam menjalin relasi dengan Indonesia dan Malaysia. Meskipun terbatas, hasil dari relasi tersebut mulai dirasakan, seperti izin perluasan area masjid dan mengimpor buku-buku dari Indonesia maupun Malaysia. Hanya saja, jika dibandingkan dengan pemeluk Islam di negara-negara Asia Tenggara yang lain, kondisi mereka masih sangat terbelakang. Sangat jarang ditemukan orang yang mampu baca-tulis Arab/al-Qur'an.

⁴³ Wawancara dengan Ustadz Bashiron, Delegasi Vietnam dalam Halaqah Ulama ASEAN, Selasa, 17 Oktober 2017.

⁴⁴ Jay Willoghby, "The Cham", hlm. 14.

⁴⁵ Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali, Ahmad Zuhdi Ismail dan Jasamad Han Phu Van Han, "Masyarakat", hlm. 25.

Baik al-Qur'an ataupun literatur keislaman pada umumnya diterjemahkan ke dalam bahasa Vietnam⁴⁶, yang dilakukan oleh sebuah komite di bawah pimpinan Hassan Abdul Karim. Al-Qur'an versi Vietnam ini dikenal dengan nama *Kimb Qur'an* dan menjadi standar rujukan bagi masyarakat muslim Melayu Cam. Sedangkan kitab hadis yang digunakan adalah *Matn al-Arba'i'n an-Nawawiyah*. Doktrin teologi mereka pelajari dari kitab *'Aqidah al-Anwam* karya Syaikh Ahmad al-Marzuqi al-Makki dan Kitab *I'tiqad Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* karya KH. Sirajuddin 'Abbas terbitan Pustaka Aman Press, Kota Bharu, Kelantan, cetakan 1, 1996.⁴⁷

Dalam posisi yang minoritas, masyarakat Islam di Vietnam dihadapkan dari berbagai isu, seperti; perpecahan aliran atau aliran sesat, minimnya pengakuan dan keberpihakan pemerintah, keterbatasan akses di bidang pendidikan, ekonomi dan politik, pengaruh radikalisme dari Salafi, khususnya Wahabi dan Jama'ah Tabligh serta desakan ideologi dan budaya komunis. Di tengah himpitan berbagai persoalan tersebut, Islam Cam Vietnam membutuhkan kerjasama dari negara-negara lain untuk memperkuat daya tawar politik mereka.

4. Intrusi Ideologi Ekstremis Islam di Filipina

Penganut muslim di Filipina hanya sekitar 10% atau sekitar 7 juta jiwa, sementara mayoritas warga adalah penganut agama Katolik. Mereka terkonsentrasi di wilayah selatan yang dianggap zona berbahaya oleh pemerintah Filipina, khususnya di pulau Mindanao dan Kepulauan Sulu.⁴⁸ Selain berbahaya, wilayah selatan juga dikenal kumuh dan miskin.⁴⁹

⁴⁶ Jay Willoghby, "The Cham"..., hlm. 14.

⁴⁷ Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali, Ahmad Zuhdi Ismail dan Jasamad Han Phu Van Han, "Masyarakat", hlm. 26-27.

⁴⁸ Rina Rehayati, "Minoritas Muslim, Belajar dari Kasus Minoritas Muslim di Filipina", Jurnal Ushuluddin, Vol. XVII No. 2, Juli 2011, 226.

⁴⁹ Rina Rehayati, "Minoritas Muslim, Belajar dari Kasus Minoritas Muslim di Filipina"..., hlm. 234.

Muslim Filipina juga disebut sebagai bangsa “Moro”. Sebutan ini bernada politis, sebab kata *moro* berasal dari istilah *moor* atau *moriscor*, yaitu istilah yang digunakan oleh orang-orang Romawi Kuno untuk menyebut penduduk di wilayah Aljazair Barat dan Maroko. Pada saat kedatangan penjajah Spanyol di Filipina, mereka menjumpai orang-orang yang menyerupai bangsa *moor* di Andalusia, Spanyol. Sementara Peter G. Gowing menyatakan bahwa sebutan *moro* merupakan *disigmatisasi* (julukan buruk) yang berarti buta huruf, jahat, tidak bertuhan dan pembunuh.⁵⁰

Islam dibawa masuk ke Filipina oleh pedagang Arab sekitar tahun 1210 M atau 300 tahun sebelum kedatangan Spanyol. Pada saat Spanyol datang, pemeluk Islam telah membentuk koloni-koloni besar di wilayah pantai pulau-pulau besar di Filipina, termasuk Manila. Akan tetapi bangsa Spanyol yang datang pada tahun 1565 jugam mendirikan koloni tandingan yang bernuansa Kristen dan kemudian berkonfrontasi langsung dengan koloni muslim. Dalam perkembangannya koloni muslim terdesak ke selatan kehilangan pengaruhnya secara luas. Jika semula konflik terjadi dalam rangka perebutan kekuasaan politik dan ekonomi, pada tahap berikutnya berkembang menjadi konflik agama.

Pada tahun 1898, saat bangsa Spanyol kehilangan kendali di Wilayah Filipina dan menyerahkan kepada Amerika dengan tebusan 20 juta Dollar AS. Pada tahun 1916 pemerintah Filipina Utama mendapat kekuasaan legislatif atas wilayah selatan. Tiga tahun berikutnya secara sepihak mereka mengeluarkan peraturan pertanahan yang menyatakan bahwa seluruh tanah di wilayah Filipina menjadi milik negara. Menjelang berakhirnya Perang Dunia II, pada tahun 1944 dibangun pemukiman besar-besaran di wilayah Mindanao yang diisi oleh para imigran kristen dari wilayah utara.⁵¹

Bersamaan dengan kemerdekaan Filipina pada tahun 1946, kekuasaan politik diserahkan kepada Filipina Utara dan kebijakan kristenisasi semakin masif. Sebuah penelitian menyebutkan bahwa kristenisasi di Filipina yang disponsori oleh Pemerintah berlangsung sejak lama, bahkan sejak masa kekuasaan kolonial Spanyol. Tabel di bawah ini menjelaskan hal tersebut.

⁵⁰Rina Rehayati, “*Minoritas Muslim, Belajar dari Kasus Minoritas Muslim di Filipina*”..., hlm. 33.

⁵¹Rina Rehayati, “*Minoritas Muslim, Belajar dari Kasus Minoritas Muslim di Filipina*”..., hlm. 234.

Jumlah pembaptisan umat Islam di Filipina:

Tahun	Jumlah Muslim Yang di Baptis
1583	100.000 orang
1586	170.000 orang
1594	286.000 orang
1612	322.000 orang
1622	500.000 orang
1751	904.000 orang
1866	4.000.000 orang
Awal Abad XIX	12.000.000 orang

Sumber: Wan Ahmad D.S, diolah.

Di tengah tekanan yang begitu berat, bangsa muslim Moro di Filipina melakukan perlawanan militer yang mempunyai misi memerdekakan diri dari cengkleraman Filipina. Sayangnya perlawanan tersebut tidak solid. Setidaknya ada 3 kelompok pejuang, yaitu: *Moro National Liberation Front* (MNLF). Kelompok ini kemudian terpecah lagi menjadi dua, yaitu MNLF itu sendiri dan *Moro Islamic Liberation Front* (MILF) di bawah pimpinan Misuari. Selain itu Abu Sayyaf membentuk kelompok sendiri yang kemudian dikenal dengan *Abu Sayyaf Group* (ASG) yang didirikan tahun 1991. Pasang surut hubungan pemerintah dengan faksi-faksi ini terjadi, tetapi konsisten dalam relasi yang saling bermusuhan, terutama dengan MNLF yang menganut ideologi radikal.⁵²

E. Penutup: Agenda Aksi

Berbagai tantangan yang dihadapi masyarakat muslim di Asia Tenggara membuka mata semua pihak bahwa ada masalah yang harus diselesaikan. Kegagalan-kegagalan dari berbagai kebijakan yang diterapkan pemerintah di masing-masing

⁵²Rina Rehayati, “*Minoritas Muslim, Belajar dari Kasus Minoritas Muslim di Filipina*”..., hlm. 240.

negara membutuhkan adanya pendekatan baru (meskipun tidak sama sekali baru) dan peran institusi lain di luar pemerintah, seperti LSM, Lembaga Pendidikan dan lain sebagainya, agar mampu menelisik lebih dalam kepada akar permasalahan. Sekali lagi peran tersebut tidak mungkin dilakukan pemerintah (sendiri) karena secara politis telah meninggalkan luka menganga di kalangan muslim.

Institusi-institusi non pemerintahan tersebut diharapkan mampu berbicara ke dua arah, pemerintah dan muslim dengan menekankan pada aspek yang lebih universal; kemanusiaan, sekalipun dengan pendekatan yang berbeda-beda untuk menghadapi kasus yang spesifik di setiap negara. Milad Hanna, seorang cendekiawan Kristen Koptik dari Mesir, menyatakan bahwa untuk mengasah dan mengingatkan kembali hakikat kemanusiaan diperlukan dua prasyarat; *pertama*, perlunya internalisasi nilai-nilai keragaman, kebersamaan dan kesamaan identitas. Nilai-nilai ini menurut Hanna penting untuk ditanamkan sedini mungkin dalam keluarga dalam bentuk cara pandang dan sikap ‘menerima yang lain’. *Kedua*, dibutuhkan regulasi yang tidak saja diharapkan memberikan jaminan tetapi juga mendorong bagi terwujudnya toleransi antar umat beragama.⁵³

Islam Wasatiah yang telah disepakati sebagai identitas Islam Asia Tenggara pada *Halaqah Ulama Asean 2017* menjadi titik pijak bagi negara-negara di kawasan tersebut untuk menata kembali cara pandang dan hubungan pemerintah—umat Islam dengan sudut pandang yang lebih netral. Sayangnya kesepakatan tersebut belum berhasil merumuskan karakteristik umum yang dapat dijadikan rujukan secara operasional untuk menurunkan ideologi Islam wasat}iyah menjadi langkah konkret. Barang kali rumusan karakteristik Islam Wasat}iyah yang ditetapkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Musyawarah Nasional (MUNAS) ke-9 yang berlangsung di Surabaya pada tanggal 24-27 Agustus 2015 dapat dirujuk. Dalam acara tersebut, mengemuka keresahan yang kuat terhadap semakin intensnya peran kelompok ekstrim kanan (*tat}arruf yami>ni>*) yang eksklusif, intoleran, *rigid* dan mudah mengkafirkan kelompok muslim yang berbeda pandangan.

Pada sisi lain juga muncul kelompok ekstrim kiri (*tat}arruf yasari>*) yang mendemonstrasikan pemahaman dan praktik-praktik keberagamaan Islam yang

⁵³ Ummi Sumbulah, “Islam, 172-173.

cenderung permisif, liberal. Kedua kelompok tersebut, baik kanan maupun kiri, dipandang tidak sejalan dengan watak Islam Indonesia dan Asia Tenggara yang sudah berabad-abad dikenal dengan karakter moderatnya. Oleh karena itu MUI merasa berkepentingan untuk merumuskan indikator *Islam wasat*iyah yang meliputi 10 (sepuluh) poin, yaitu: *tawassut*}, *tawa*>zun, *i'tida*>l, *tasa*>mub}, *musa*>wab, *syu*>ra>, *is*}>la>b}, *aulawiyah*, *tat*}>awur wa *ibtika*>r dan *tab*}>ad}>d}>ur.⁵⁴

Selain perumusan karakteristik *Islam wasat*iyah, yang tidak kalah penting adalah kerjasama antar organisasi Islam dan pegiat Islam di kawasan Asia Tenggara secara lebih intens agar dapat berbagi pengalaman dan menemukan solusi bersama atas permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat muslim di masing-masing negara.

⁵⁴*Tawassuth*, yakni mengambil jalan tengah dalam pemahaman agama yang tidak berlebihan (*ifrath*) dan mengurangi (*tafrith*). *Tawazun*, yaitu seimbang dalam pemahaman dan praktik beragama yang meliputi semua aspek kehidupan, duniawi dan ukhrawi, tetapi tegas menyatakan prinsip dalam menghadapi penyimpangan (*inbira*f) dan perbedaan (*ikhtilaf*). *I'tidal* atau lurus dan tegas, yaitu memposisikan semua hal sesuai porsinya dalam konteks pelaksanaan hak dan kewajiban. *Tasamuh* atau toleran yang diwujudkan dalam penerimaan terhadap perbedaan keagamaan maupun aspek kehidupan yang lebih luas. *Musawah* atau egaliter, yaitu tidak diskriminatif yang didasari perbedaan keyakinan, tradisi dan asal-usul seseorang. *Syura*, yakni mengedepankan kesediaan untuk bermusyawarah untuk mencapai kesepakatan bersama dengan menempatkan kemaslahatan sebagai prioritas. *Islah* atau reformasi, yaitu mengupayakan kondisi lebih baik dengan sikap akomodatif terhadap perubahan dan kemajuan zaman dimana kemaslahatan umum menjadi dasarnya sesuai kaidah *al-muhafadhab 'ala al-qadim as-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-aslah*. *Aulawiyah*, yaitu kemampuan untuk mengidentifikasi masalah mana untuk diprioritaskan berdasarkan bobot kemaslahatan masalah tersebut. *Tathawwur wa ibtikar*, dinamis-inovatif dan terbuka melakukan perubahan dan berusaha menciptakan kebaruan untuk kemaslahatan dan kemajuan manusia. *Tabaddhur* atau berkeadaban, yaitu menjunjung *akhlaqul karimah*, karakter, identitas dan integritas sebagai *khaira ummah* dalam kehidupan kemanusiaan dan perdaban. Sulhi El-Izzi, "MUI Jelaskan Begini Wasat}iyah", Hunef brahim (ed.), dalam <https://www.kiblat.net/2015/08/27/mui-jelaskan-praktik-islam-wasat}iyah/>, diakses tanggal 28 Oktober 2017, pukul 9.36 WIB.

Daftar Pustaka

- Abd. Ghofur, “Telaah Kritis Masuk dan Berkembangnya Islam di Nusantara”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII No. 2, Juli 2011.
- Abdullah bin Nuh, 1993. *Kamus Baru*, Jakarta: Pustaka Islam.
- Abdurrahman Mas’ud, 2006. *Dari Haramain ke Nusantara; Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, Jakarta: Kencana.
- Adrian Husaini, “Syari’at Islam di Indonesia; Problem Masyarakat Muslim Kontemporer”, *Tashwirul Afkar, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 12 Tahun 2002.
- Ahmad Syafi’i Mufid, “Peta Gerakan Radikalisme di Indonesia”, makalah dipresentasikan dalam *Workshop Membangun Kesadaran dan Strategi Menghadapi Radikalisasi Agama*, Palu, 22 Mei 2012.
- Aksi 212: Rizieq Shihab Datang dan Menyeru Penjarakan Ahok” diakses melalui [www. bbc.com/indonesia/](http://www.bbc.com/indonesia/), 21 Februari 2017.
- Ali Nurdin, 2006. *Qur’anic Society; Menelusuri Konsep Masyarakat Ideal dalam Al-Qur’an* (Jakarta: Erlangga).
- Ali Syari’ati, 1989. *Ummah dan Imamah; Suatu Tinjauan Sosiologis*, terj. Afif Muhammad (Semarang: Pustaka Hidayah).
- al-Qardhawi, “Dhawabith al-Manhaj al-Wustha”, dalam www.wikipedia.org.
- Azyumardi Azra, 2000. *Renaissans Islam Asia Tenggara; Sejarah Wacana dan Kekuasaan* Bandung: Rosdakarya.
- Charles Winick, 1975. *Dictionary of Anthropolology*, New Jersey: Adam and co.
- Damanhuri Zuhri, “Cahaya Islam di Timor Leste” dalam vivatimorleste.tumblr.com..
- Diakses dari “Menag Tarik LKS Islam”, *Republika*, 1 April 2015.
- Diakses dari <http://www.indonesiacayo.com/2016/10/sejarah-timor-timur-melepaskan-diri.html>.

Diakses dari <http://www.tirto.id>, dan dalam “Sekilas tentang Jama’ah Tabligh” dalam <http://media.isnet.org/kmi/islam/gapai/Tabligh3.html>.

Diakses dari https://ar.wikipedia.org/wiki/وسطية_إسلام

Diakses dari <https://id.wikipedia.org/wiki/Indochina>.

Diakses dari <https://kbbi.web.id/moderat>, diakses tanggal 27 Oktober 2016, pukul 10.48 WIB.

Diakses dari <https://www.kiblat.net/2015/08/27/mui-jelaskan-praktik-islam-wasatjiyah>.

Djaka Soetapa, 1991. *Ummah; Komunitas Religius Sosial dan Politis dalam Al-Qur'an* Jakarta: Mitra Gama Widya.

Fazlurrahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 198

Hari Poerwanto, 2005. *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi* Yogyakarta: Pustaka pelajar.

Heddy Shri Ahimsa Putra, 1995. *Islam Jawa dan Jawa Islam, Sinkretisasi Agam di Jawa*, Makalah dipresentasikan dalam seminar tentang *Kharisma Warisan Budaya Islam di Indonesia*, UGM.

Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. Ghufran A. Mas'adi (Jakarta: PT Raj Grafindo Persada, 1999.

Jay Willoughby, “The Cham Muslims of Vietnam”, *ISIM Newsletter*, edisi 2/99.

John L. Esposito, 1988. *Islam: the Straight Path* (New York dan Oxford: Oxfrpd University Press.

Khaled Abou El Fadl, 2003. “The Human Rights Commitmen in Modern Islam”, Joseph Runzo dan Nancy M. Martin (eds.), *Human Rights and Responsibilities in the world Religions*, Oxford: Oneworld.

- Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa (Jakarta: Serambi, 2007).
- Laporan Sri Lestari, “Anak-anak Muda Indonesia Makin Radikal?”, dalam http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia, Januari 2016.
- M. Dawam Raharjo, 1996. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- M. Quraish Shihab, 2010. *Membumikan Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati.
- M. Wasim Bilal, “Sinkretisme dalam Kontak Agama dan Budaya di Jawa”, dalam *Al-Jami'ah*, No. 55/ 1994.
- Marsel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, 1980. terj. M. Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang).
- Miftahuddin, “Islam Moderat Konteks Indonesia dalam Perspektif Historis”, *Mozaiik*, Vol. V, No. 1, Januari 2010.
- Mohammed Arkoun, 1994. *Nalar Islam dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INIS.
- Motif Bom di Kawasan Sarinah Balas Dendam”, *Sindo*, 14 Januari 2016.
- Muhammad ‘Ali Ash-Shabuni, *Rawai' al-Bayan Tafsir Ayat al-Abkam* (Beirut: Dar-al-Fikr, tt.
- Mutawalli Sha'rawi, 1991. *Tafsir Sha'rawi*, Mesir: Akhbar al-Yaum.
- Nasaruddin Umar, 1999. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina.
- Norsaleha Mohd Salleh, et.al., “Wasatiyyah Discourse by the Perspective of Indonesian Muslim Scholars”, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vo. 6 No. 551, September 2015.
- Rina Rehayati, “Minoritas Muslim, Belajar dari Kasus Minoritas Muslim di Filipina”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII No. 2, Juli 2011.

- Rusli, “Gagasan Khaled Abu Fadl tentang Islam Moderat *versus* Islam Puritan; Perspektif Sosiologi Pengetahuan”, *Jurnal Ilmu Usbuluddin*, Vol. 8 , No. 1, Januari 2009.
- Syaikh Muhammad bin Shalih al-Usaimin, “Ma’na al-Wasith fi ad-Din”, terj. Muhammad Iqbal Ahmad Ghazali, dalam islamlib.com, 2010.
- Toshihiko Izutsu, 1997. *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fahri Husein dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Ummi Sumbulah, , 2016. “*Islam dan Risalah Profetik: Best practice Moderasi dan Kerahmatan*”, M. Zainuddin dan Muhammad In’am Esha (editor), *Islam Moderat; Konsepsi, Interpretasi dan Aksi*, Malang: UIN Maliki Press.
- Usman Thalib, 2011. *Sejarah Masuknya Islam di Maluku*, Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Provinsi Maluku dan Maluku Utara.
- W. Montgomery Watt, 1972. *Muhammad at Madina*, New York: Oxford University Press.
- W. Montgomery Watt, 1997. *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali, Ahmad Zuhdi Ismail dan Jasamad Han Phu Van Han, “Masyarakat Muslim Melayu Cham di Vietnam: Kajian Mengenai Isu dan Cabaran dalam Pemikiran Islam Era Globalisasi”, *Jati*, Vol. 18, Desember 2013.
- Wawancara dengan Ustadz Anwar Da Costa, Delegasi Timor Leste dalam Halaqah Ulama ASEAN, Rabu 18 Oktober 2017.
- Wawancara dengan Ustadz Bashiron, Delegasi Vietnam dalam Halaqah Ulama ASEAN, Selasa, 17 Oktober 2017.

Yusuf Qardhawi, 1996. *Islam Peradaban Masa Depan*, terj. Musthalah Maufur (Jakarta: Pustaka al-Kausar).

Zayad Abd. Rahman, “Konsep Ummah dalam Al-Qur’an, Sebuah Upaya Melerai Miskonsepsi Negara Bangsa”, dalam *Religi: Jurnal Studi Islam*, Vol. 6 Nomor 1, April 2015.